UM ENIGMA DESTE MUNDO

LUIZ EDUARDO DE LACERDA ABREU
Doutorando em Antropologia
Universidade de Brasília

Lançado em 1996 na França, o novo livro de Godelier* é uma daquelas obras que vem coroar uma carreira brilhante e bem sucedida. *O Enigma da Dádiva* (utilizarei nas citações minha versão para o português) tem como ponto de partida a teoria das trocas de Mauss. Godelier pretende rever criticamente esta última, a partir das descobertas etnográficas mais recentes sobre os dois principais exemplos do "Ensaio sobre a Dádiva" (Mauss 1968): o *potlatch* e o *kula*.

Mas não só eles. *O Enigma da Dádiva* tem, em certo sentido, uma estrutura semelhante à do "Ensaio". Godelier utiliza diversas etnografias, em cada uma delas ele analisa uma das facètas da troca. De forma que, ao final, temos um texto rico e pulsante, cheio de vida, na velha e boa tradição francesa, onde as abstrações mais elevadas reencontram os dados mais concretos. Como bem disse Dumont a propósito da herança maussiana, "Mauss era um filósofo, um teórico que se voltara para o concreto, que aprendera ser somente em contato estreito com os dados que a sociologia pode progredir" (Dumont 1985: 179).

Mas, além disso, Godelier pretende propor uma alternativa à famosíssima leitura que Lévi-Strauss faz de Mauss, na sua "Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss" — "a melhor coisa escrita em antropologia", ouvi alguém dizer. Interpretações pessoais à parte, não nos importa qual seja o lugar relativo da "Introduction" dentro da disciplina, embora todos concordemos

* GODELIER, Maurice. 1996. *L'Énigme du Don*. Paris: Fayard. 315 p.

Anuário Antropológico/96
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997

que ela teve — e ainda tem — um papel de destaque. O importante aqui é verificar o "sucesso" da alternativa de Godelier, no sentido de perguntar se ela consegue ou não refutar a proposta lévi-straussiana. Esse é o objetivo desta resenha.

Com esse intuito, o artigo foi dividido em quatro partes. A primeira descreve os pontos da interpretação lévi-straussiana de Mauss naquilo que interessa à crítica de Godelier. A segunda mostra como Godelier completa a análise maussiana. A terceira examina a alternativa interpretativa de Godelier, que — adianto — envolve a noção de imaginário. Por fim, a quarta volta à "Introduction" de Lévi-Strauss, para o que me parece ser a questão central: ainda é possível uma interpretação simbólica do social? De que forma?

1. O enigma da dádiva e a crítica de Lévi-Strauss a Mauss

O "enigma da dádiva" é, ao mesmo tempo, o ponto de partida de Godelier, uma leitura de Mauss, uma frase de efeito e uma forma de introduzir as críticas que Lévi-Strauss faz a Mauss. É interessante reparar que o fio condutor do livro não é o "Ensaio sobre a Dádiva", mas a "Introduction" de Lévi-Strauss. É com essa última que dialoga o *Enigma da dádiva*. A solução teórica de Godelier pretende ser uma alternativa à solução de Lévi-Strauss aos impasses do pensamento maussiano.

O "enigma" em questão está relacionado com as três obrigações que, segundo a demonstração maussiana, resumiam as formas mais diversas de troca das sociedades caracterizadas por uma "economia e uma moral da dádiva". Estas sociedades dependem, para a leitura godeliana de Mauss, de três condições (Godelier 1996: 24-5):

(a) As relações pessoais possuírem um papel dominante na produção e reprodução das relações sociais;

(b) Os indivíduos e os grupos dessas sociedades terem "todo interesse" de se mostrarem desinteressados;

(c) A obrigação de dar depende da máxima: "*o que obriga a dar é que* donner oblige".

O problema — ou o "enigma", como prefere Godelier — reside justamente aí: essas três condições seriam suficientes para explicar a obrigação de dar, mas não explicariam a obrigação de retribuir. Utilizando a noção de *hau*, "O espírito das coisas e, em particular, o da floresta e da caça que ela contém" (Mauss 1968: 158), Mauss sugere a seguinte solução para essa obrigação: "o que — no presente recebido, trocado — obriga [a retribuir] é que a coisa recebida não é inerte. *Mesmo abandonada pelo doador, ela é, ainda, qualquer coisa dele* [grifo nosso]" (: 159). "No fundo, é o hau que deseja voltar ao lugar de seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário" (: 160). Para Godelier, esse mecanismo espiritual constitui uma quarta condição, assim:

(d) Os nativos crêem que "as coisas dadas têm uma alma que as pressiona a voltar para pessoa que primeiro as possui e deu." (Godelier 1996: 25).

A crítica de Lévi-Strauss ao emprego da noção de *hau* não é menos conhecida. Ele pergunta: "não estamos diante de um daqueles casos (que não são tão raros assim) nos quais o etnólogo se deixa mistificar pelo indígena?" (Lévi-Strauss 1968: xxxviii). Assim, "no instante decisivo, Mauss é, então, tomado por uma hesitação e um escrúpulo. Ele não sabe mais exatamente se ele deve fazer o quadro da teoria ou a teoria da realidade indígena. No que ele tem razão em larga medida: a teoria indígena tem uma relação mais direta com a realidade indígena do que uma teoria elaborada a partir de nossas categorias e problemas" (: xxxix).

Lévi-Strauss oferece uma alternativa interpretativa à noção de *hau*, ela seria um significante flutuante (no original: *signifiants flottants*), "simples forma — ou mais exatamente — símbolo em estado puro, portanto suscetível de adquirir qualquer conteúdo simbólico [...] ele seria simplesmente um *valor simbólico zero*" (Lévi-Strauss 1968: l).

O significante flutuante é uma conseqüência do que Godelier (1996: 35-9) chamou "big-bang du language". O "big-bang da linguagem" decorre de uma série de afirmativas de Lévi-Strauss, começando pela seguinte: "quaisquer que fossem o momento e as circunstâncias de sua aparição na escala da vida animal, a linguagem nasceu de uma vez só" (Lévi-Strauss 1968: xlvii).

Para Lévi-Strauss, o "big-bang da linguagem" — cujas causas cabe à biologia e à psicologia estudar — é uma passagem *lógica* que advém de uma constatação fundamental: o *significante* e o *significado* não podem surgir

separadamente, mas apenas simultaneamente. Isso porque a existência de um deles está condicionada a do outro, um se define em relação ao outro.

Além disso, Lévi-Strauss distingue claramente dois planos: no plano lógico, o universo contém a totalidade do significado que a humanidade poderá conhecer; no plano histórico, o conhecimento, i. e., as relações mais satisfatórias entre os *significantes* e os *significados*, só pôde progredir muito lentamente (: xlvii-xlviii).

O *significante flutuante* surge justamente deste último processo histórico, mas não da história enquanto tal, ele surge de um outro passo lógico, qual seja:

> o homem dispõe desde sua origem de uma integridade de significante que o pressiona a alocá-lo [o significante] em um significado, dado como tal sem ser por isso conhecido. Há sempre uma inadequação entre os dois, que somente pode ser resolvida pelo entendimento divino, e que resulta da existência de uma superabundância de significante em relação aos significados aos quais ele pode se prender [: xlix].

Contudo, "É absolutamente necessário que, no total, o significante disponível e o significado reconhecido tenham entre eles uma relação de complementaridade que é a própria condição do exercício do pensamento simbólico" (: xlix). A "função" exercida pelo significante flutuante — pelas categorias de *hau* e de *mana* — é justamente a de suprir essa diferença, cobrir esse déficit.

Godelier faz algumas críticas específicas a essas passagens, que nos interessam menos pelo seu conteúdo do que pela sua *natureza*. Ele argumenta que, mesmo que tenha existido o tal "big-bang", o homem adquiriu somente a possibilidade de produzir fonemas que, por sua vez, produziram palavras (em média de 60 a 100 mil numa língua natural). Ora, ninguém sozinho é capaz de conhecer a totalidade dessas palavras, tampouco criá-las. Enfim, não existiria um significante em estado puro, vazio de qualquer referência; segundo Godelier, essa é uma noção "contraditória em si mesma" (Godelier 1996: 38).

Os argumentos de Godelier estão sujeitos a uma série de objeções: a totalidade para Lévi-Strauss não se realiza individualmente, mas socialmente. Lévi-Strauss não fala de uma *totalidade* do significante, mas da *integridade*

do significante e da *totalidade* do significado. Um *significante flutuante* exerce uma *função* na linguagem, nesse nível ele seria vazio de significado; porém, concretamente, o que o caracteriza é sua possibilidade de se referir a várias coisas ao mesmo tempo, representar "antinomias aparentemente insolúveis".

A comparação entre as críticas e as possíveis objeções acima mostra que ambos — Godelier e Lévi-Strauss — estão falando de planos distintos. A "natureza" dos argumentos de Lévi-Strauss é lógica, constituem-se passos lógicos *necessários*, tendo em vista um conjunto de premissas *metodológicas*. Já a "natureza" dos argumentos de Godelier é, por assim dizer, "etnográfica", ou seja, a sucessão dos fatos que deram origem à linguagem. Mas não é preciso ir além neste debate. Essa discussão parece-nos secundária frente ao seguinte: há nisso tudo um equívoco, um vício de origem. O *hau* não é a solução do "enigma da dádiva", não é esta noção que explica a obrigação de retribuir.

Não convém seguir todos os passos de Lévi-Strauss, pois gastaríamos tempo precioso em aspectos que, apesar de importantes para a *démarche* lévi-straussiana, não são fundamentais para o nosso assunto, basta notar de passagem que, na "Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss", o argumento é conduzido na direção dos princípios fundamentais do método que permitiriam ultrapassar as dificuldades e os impasses do pensamento maussiano. Embora não tenha ligação direta com nosso problema, não é inútil lembrar que, em seus seminários no Collège de France, Lévi-Strauss ensinava a seguinte lição: o estruturalismo não é uma teoria, mas um *método*[1].

Lévi-Strauss argumenta — com razão na minha opinião — que "A observação empírica não lhe fornece a troca, mas somente — como ele mesmo afirma — 'três obrigações: dar, receber e retribuir'" (Lévi-Strauss 1968: xxxviii). Contudo, para Lévi-Strauss, "É a troca que constitui o fenômeno primitivo; e não, as operações discretas nas quais a vida social a decompõe" (: xxxviii).

Isso implica em inverter o argumento maussiano: não são as três obrigações o denominador comum de um enorme conjunto de fenômenos, mas a *troca*. Essa crítica deriva da aplicação do seguinte princípio de método: a

1. Conforme testemunho pessoal do prof. Luiz Tarlei de Aragão nas suas aulas sobre o estruturalismo.

anterioridade lógica do todo *vis-à-vis* as partes que o compõem. Em outras palavras, Mauss tenta reconstruir o todo pelas suas partes e, diante da impossibilidade da tarefa, ele necessita juntar uma quantidade suplementar: o *hau*.

Explicitamente, Lévi-Strauss reprova Mauss por não ter levado às últimas conseqüências seu próprio método, sua própria afirmação "a unidade do todo é ainda mais real que cada uma de suas partes" (apud Lévi-Strauss 1968: xxxviii). O problema então é descobrir o porquê deste desvio. É onde entra a explicação de que Mauss se deixou levar pela teoria nativa.

A solução de Lévi-Strauss, além do princípio da anterioridade lógica do todo, lança mão de outros dois: a sociedade é troca; e a linguagem fornece o paradigma que permite compreendê-la. Na realidade, o primeiro deles decorre do segundo: que é a troca senão uma forma de comunicação? A fórmula lévi-straussiana é de simplicidade e economia espantosas. Ele escreve:

> A troca não é um edifício complexo, construído a partir das obrigações de dar, receber e retribuir, com a ajuda de um cimento afetivo e místico. É uma síntese imediatamente dada no, e pelo, pensamento simbólico que, na troca como em todas as formas de comunicação, supera a contradição que lhe é inerente de perceber as coisas como elementos do diálogo, simultaneamente sob a relação dele e de outrem, e destinados pela natureza a passar de um a outro. Que elas sejam *de um* ou *de outro* representa uma situação derivada em relação ao seu caráter relacional inicial [: xlvi].

O trecho dispensa maiores comentários. A obrigação de retribuir deriva do fato de que a coisa trocada é um elemento do diálogo, é de sua natureza passar de um para outro. Deste ponto de vista, não há nenhum "enigma na dádiva", não há mistério na obrigação de retribuir, ela "nasce" solidária e associada à obrigação de dar, uma não poderia existir sem a outra.

Aqui é necessário um breve esclarecimento. Godelier efetivamente refuta a interpretação de Lévi-Strauss da noção de *hau* de forma muito convincente, mas não baseado na sua crítica ao "big-bang da linguagem". Ele simplesmente mostra que a interpretação de Mauss da noção de *hau* está etnograficamente incorreta. *Hau* significava outra coisa que uma alma desejosa de voltar ao seu proprietário.

É importante ressaltar que, mesmo refutada a interpretação da noção de *hau* como um significante flutuante, isso não implica refutar a redução

simbólica de Lévi-Strauss. Aliás, também não refuta a idéia de significante flutuante; poder-se-ia argumentar que outra noção desempenha esse papel, essa *função*. Da mesma forma, Lévi-Strauss pode estar errado a respeito do nascimento da linguagem, mas certo sobre a natureza da sociedade.

Porém, Godelier (1996: 30-1) faz duas outras críticas à *démarche* lévi-straussiana e — na minha opinião — mais apropriadas aos seus propósitos. São elas:

(ii) Lévi-Strauss não teria prestado atenção à distinção maussiana entre as coisas que podem ser trocadas e aquelas devem ser excluídas da troca;

(iii) Ao reduzir o imaginário ao simbólico, Lévi-Strauss teria, como conseqüência, esvaziado completamente a teoria do sagrado "elaborada por Durkheim e Mauss na virada do século XX".

2. Das coisas que é preciso guardar

Godelier irá cunhar uma expressão realmente extraordinária: a de "um Mauss esquecido" no "Ensaio sobre a dádiva". A referência é imediata: se a teoria de Lévi-Strauss baseia-se na "intuição maussiana" de que tudo na sociedade é troca, então a existência de objetos que estão excluídos da troca põe em cheque a redução simbólica do estruturalismo lévi-straussiano.

Mauss, com efeito, mostra a existência de duas ordens de objetos: uma dos objetos que podem ser trocados, alienados; outra dos objetos que não o são, mas pertencem ao clã, à família, fazem parte do seu tesouro e são, por isso, inalienáveis. Assim, os kwakiutl e os tsimshian, os romanos, os trobriandeses e os samoanos distinguiriam entre dois tipos de propriedade: há os objetos de consumo e partilha vulgares. Ao lado destes, outros objetos, coisas preciosas que pertencem à família (Mauss 1968: 214-5). Estes últimos "são os *sacra* dos quais a família se desfaz somente com grande dificuldade e, algumas vezes, jamais" (: 216). Particularmente, em relação aos trobiandeses, Mauss menciona os *vaygu'a* permanentes que, ao contrário dos outros, não circulariam no kula, não seriam trocados (: 168). E, em relação aos kwakiutl, eles também teriam dois tipos de *cuivres*: uns, os mais preciosos, não sairiam da família, permanecendo fixos no seu interior; outros, satélites dos primeiros, seriam como títulos nobiliárquicos de segunda ordem e circulariam (: 224, nota 1).

Godelier argumenta que os objetos que não circulam entre os homens estão ligados à existência de uma "quarta obrigação". Esta quarta obrigação é aquilo que se dá a um homem que se traveste — ou se investe — de um caráter divino (Mauss 1968: 164). Também entrariam na mesma categoria os presentes dados aos deuses por meio de um sacrifício ou de alguma outra forma de oferenda.

Podemos aqui nos referir a um outro texto de Mauss, escrito em conjunto com Henri Hubert, trata-se do "Ensaio sobre a Natureza e a Função do Sacrifício", de 1899. Eles escrevem:

> No fundo, talvez não haja sacrifício que não tenha qualquer coisa de contratual. *As duas partes em presença trocam seus serviços, e, ali, cada uma acha sua parte.* Porque os deuses, eles também, precisam dos profanos [Hubert & Mauss 1899: 135, grifo nosso].

No "Ensaio sobre a Dádiva", a conclusão é semelhante:

> Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens deviam contratar — e que, por definição, estavam lá para contratar com eles — eram antes de tudo os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, *são eles os verdadeiros proprietários das coisas* e dos bens do mundo. É com eles que *é mais necessário trocar* e *mais perigoso não trocar*. Mas, inversamente, é com eles que era mais fácil e certo de trocar [Mauss 1968: 166-7, grifo nosso].

No ensaio sobre o sacrifício, o objetivo é mostrar as relações entre o sagrado e o profano. O "Ensaio sobre a Dádiva" está interessado na troca. Todavia, ambos compartilham da preocupação maussiana (e provavelmente hubertiana) com o contrato — e conseqüentemente com o direito, embora essa última não esteja tão presente no ensaio sobre o sacrifício. Mas as diferenças trazem alguns desdobramentos que nos são importantes.

Tudo se passa como se a divisão rigorosa entre o sagrado e o profano do ensaio sobre o sacrifício fosse sendo suavizada, perdendo seus contornos rígidos, ganhando fronteiras mais elásticas. No "Ensaio sobre a Dádiva", com efeito, há várias trocas que estão impregnadas do caráter sagrado, mesmo quando são os homens — e somente eles — que trocam entre si, exercendo ou não o papel de representantes dos deuses. E mais, sem desenvolvê-lo de

forma sistemática, Mauss aponta para uma anterioridade lógica das trocas com os deuses *vis-à-vis* as trocas entre os homens.

Mas o fato é que Mauss não estabelece claramente a relação entre estes dois tipos de objetos a serem trocados, ou melhor: entre estes dois "circuitos" ou "sistemas" (os termos são meus) de trocas. Godelier propõe a seguinte fórmula: as coisas sagradas, presentes dos deuses aos homens, não circulam, elas permanecem no interior dos clãs. Circulam objetos secundários que gravitam em torno dos outros, são também preciosos, mas não tão preciosos. A questão toda é que estes dois tipos de objetos têm uma relação de complementaridade: estes precisam daqueles.

É preciso notar que uma tal fórmula seria, num certo sentido, estranha ao próprio Mauss. O pensamento maussiano o tempo todo mostra o caráter profano do sagrado e, inversamente, o caráter sagrado do profano, não estabelece distinções absolutamente intransponíveis, muitas vezes ele parece desfazer o que havia feito algumas páginas antes, como, aliás, observa penetrantemente Godelier a propósito da idéia de inalienabilidade (Godelier 1996: 86). A divisão clara e precisa de Godelier está muito mais para o pensamento de Durkheim que para o do seu sobrinho.

De qualquer forma, Godelier propõe que a sociedade não pode ser reduzida apenas à troca, ele supõe um duplo fundamento: de um lado, a troca e o contrato; do outro, a transmissão. As coisas que pertencem a essa última rubrica não seriam negociáveis, estariam para além da reciprocidade.

No entanto, o argumento de que há em qualquer sociedade coisas que não circulam, a existência de duas ordens de fenômenos opostos e interconectados não esgota todo o campo de análise. Se Godelier pretende refutar a solução lévi-straussiana, então é preciso colocar alguma outra coisa no seu lugar; neste sentido, ele deve "completar" a análise de Mauss numa outra direção, dar uma outra solução ao "enigma da dádiva", à terceira obrigação.

Mauss divide as prestações totais em "prestações totais" e "prestações totais agonísticas": essa última, "uma forma típica, mas mais evoluída e relativamente rara destas prestações totais" (Mauss 1968: 151). A diferença entre elas é que nas prestações totais de caráter agonístico "o princípio da rivalidade e do antagonismo [...] domina todas essas práticas" (: 152). Assim, "*esse princípio de troca-dádiva deve ter sido aquele das sociedades que ultrapassaram a fase da 'prestação total'* (de clã a clã e de família a família)

e que, no entanto, ainda não alcançaram o contrato individual puro, o mercado" (: 227).

Para Godelier seria preciso começar pela análise das sociedades de prestações totais não agonísticas. Ele se utiliza, então, de um exemplo destas prestações: sua etnografia sobre os Baruya. Entre os Baruya, o casamento repousa sobre uma troca direta de mulheres. A dádiva é feita numa geração; e a contra-dádiva, na geração seguinte. Porém, a aliança não pode ser repetida na terceira geração, ou seja, para que dois grupos voltem a trocar mulheres, é necessário "pular" a geração seguinte à da contra-dádiva. Mas o dado fundamental é que "a *contra-dádiva* de uma irmã *não anula a dívida* que cada um dos homens contratou *vis-à-vis* o outro, ao receber uma esposa" (Godelier 1996: 60).

Embora a dívida da primeira mulher não possa ser saldada, a contra-dádiva estabelece uma dívida equivalente e inversa. Assim, após a contra-dádiva, as duas linhagens encontram-se numa situação social equivalente. Ambos são credores e devedores um do outro: duas desigualdades equivalentes e inversas acabam por restabelecer a igualdade. E, aqui, Godelier faz uma observação que parece das mais importantes: esse mecanismo supõe "a existência de um código comum a todos os membros da sociedade para julgar o seu status" (: 61).

Daí, Godelier conclui que existe sempre um terceiro, mesmo quando são apenas duas pessoas (ou linhagens) que trocam. Pois é o terceiro — ou melhor, os terceiros — que vão julgar o status relativo das linhagens antes e depois dos dons e contra-dons. Poder-se-ia dizer: o que existe, na realidade, é uma *regra* que precede o fato da troca, segundo a qual aqueles que trocam podem ser relacionados entre si, usada como critério para julgar o seu status relativo. Evidentemente esta regra é "representada" pelo terceiro, mas apenas na medida em que ela seja compartilhada por todos os membros de uma dada sociedade.

Porém, Godelier não prossegue na direção que ele mesmo aponta, mas toma outro caminho. Ele coloca a seguinte questão: "*descobrir porque a dívida criada por um dádiva não é anulada, apagada por uma contra-dádiva idêntica*" (: 61). Ora, ele argumenta, se a contra-dádiva não "quita" a dívida adquirida com a dádiva, então a coisa dada não foi totalmente separada daquele que a deu. Em outras palavras, "a coisa foi *dada, sem ser realmente*

`*alienada*" (: 61), para utilizar "uma linguagem jurídica própria ao Ocidente" (: 62).

Justamente aí reside a diferença destes com os sistemas agonísticos, enfatizada principalmente na análise do kula (Godelier 1996: 120-33): nos sistemas não agonísticos, uma contra-dádiva não anula a dívida, enquanto que, nos agonísticos, quando um objeto é substituído por outro equivalente, a dívida é quitada. Mas em ambos opera o mesmo mecanismo "jurídico".

A partir daí, é possível rever a idéia maussiana de que a coisa dada possui uma "força". Godelier distingue aí duas qualidades. Por um lado, a coisa *representa* aquele que a deu, no sentido de que a coisa dada não se desliga da sua pessoa física e moral. Por outro, essa presença possui uma força, "aquela dos direitos que ele continua a exercer sobre ela [a coisa] e através dela sobre aquele ao qual ele a deu e que a aceitou" (: 64). Então, para Godelier, o que explica a obrigação de retribuir não é o seu caráter espiritual, de essência religiosa, mas uma questão de *direito.*

Contudo, ao lado dos objetos que circulam, existem aqueles que estão excluídos da troca, que devem permanecer no interior das famílias ou dos clãs, são os objetos sagrados fonte da identidade desses grupos; em suma objetos inalienáveis, como vimos. O aspecto religioso desses deriva do fato de serem "comuns", i. e., objetos ou bens, materiais ou ideais entendidos como *necessários* à reprodução de tal ou qual pessoa ou grupo dentro de uma sociedade particular. Assim, "o que faz a religião não é impor um caráter inalienável às coisas comuns, mas impor um caráter sagrado à interdição de aliená-las" (: 65).

Em resumo, os objetos são *inalienáveis*, na medida em que substituem os objetos sagrados, os bens comuns, materiais ou imaginários, necessários a produção e reprodução do grupo, são também *alienáveis* na medida em que substituem os próprios homens. Sua dupla natureza explica porque os objetos são trocados de um lado e, por outro, nunca são trocados completamente.

Utilizando uma linguagem durkheimiana, poder-se-ia dizer que, segundo a fórmula godeliana, nos objetos trocados convivem com o sagrado (o todo) e com o profano (os homens). Interessante notar que, numa outra perspectiva, reencontramos o caráter sintético da dádiva para o qual Mauss chamava a atenção, o fato de que na troca estariam presentes várias dimensões: jurídica, religiosa, estética, moral, familiar etc.

Porém falta algo nessa história. Voltemos um pouco às críticas de Lévi-Strauss a Mauss. O fundamental para Lévi-Strauss era o fato de que Mauss não havia levado o seu método às ultimas conseqüências, num aspecto central: o de que a soma das partes não compõe o todo. Ora, é neste último registro que opera a *démarche* godeliana, ele começa pelas partes, procurando uma outra solução para a terceira obrigação. A dificuldade é visível: também aqui as três obrigações sozinhas não conseguem compor o todo. Godelier substituiu o "cimento místico e afetivo" do *hau* por um mecanismo jurídico, mas no final deste mecanismo aparentemente sociológico encontramos o mesmo problema: a natureza inalienável dos bens vem, na realidade, do seu poder imaginário, do caráter sagrado que esses objetos incorporam.

Mas a questão central de toda essa discussão é saber se os dados etnográficos sustentam a crítica de que Lévi-Strauss não teria prestado atenção à distinção que Mauss estabelece entre objetos que são trocados e outros que não o são.

Do ponto de vista ocidental, "moderno", Godelier tem toda razão. Existem com efeito objetos que estão para além — ou aquém — da troca. São objetos que não circulam, permanecem propriedade exclusiva dos grupos. Parece bem razoável a sugestão de que estes objetos — bens materiais ou simbólicos — tenham estreita ligação com a identidade deste grupos dentro da sociedade e, portanto, com sua posição relativa face aos outros grupos (clãs, linhagens etc.). Contudo, esse ponto de vista ocidental "desconhece", ignora, um dado fundamental e, ao que toda etnografia indica, universal: o fato de que estes bens possuem um caráter sagrado, incorporam essa propriedade, porque os membros dessas sociedades acreditam que são presentes dos deuses aos homens, quer dizer: foram dados por seres que estão para além da realidade humana, a quem eles — os homens — devem sua civilização.

Vê-se, portanto, que a crítica a Lévi-Strauss está mal formulada. Apenas de um ponto de vista limitado é possível sustentar que a sociedade se baseie na transmissão de um lado e na troca de outro. Pois, para o pensamento nativo, tudo é troca; o problema, então, é saber com quem se troca o que e com qual propósito. A crítica a Lévi-Strauss poderia ser reformulada da seguinte maneira: ele não percebeu a existência de dois sistemas de trocas, sendo um deles entre os homens e os deuses, imaginário para nós, mas concreto e real para aqueles que vivem nessas sociedades. Mais ainda,

apontam Mauss e Godelier, esse sistema precede *logicamente* a troca dos homens entre si.

Conseqüentemente, é possível perceber que a segunda das críticas de Godelier na realidade se reduz à terceira. Em outras palavras, a falta de "atenção" de Lévi-Strauss com os objetos que não são objeto de troca entre os homens deriva da dificuldade que sua redução simbólica possui de lidar com o sagrado, de explicá-lo. Numa outra dimensão é o mesmo silêncio que recobre o "político".

3. O sagrado

A segunda parte ("Dos objetos substitutos dos homens e dos deuses") é a mais extensa do livro. Nela, Godelier desenvolve os princípios acima a partir da sua própria etnografia sobre os baruya da Nova Guiné. Junto com a terceira parte ("O sagrado") ele completa sua "alternativa" à redução simbólica de Lévi-Strauss. No entanto, não veremos tudo isso com a ênfase e o detalhe necessários, iremos diretamente ao que nos importa: a relação entre o social, o imaginário e o simbólico.

Para Godelier, "o pensamento produz a realidade social combinando duas partes de si mesmo, dois poderes distintos que se completam sem se confundir: a capacidade de representar, de imaginar e a de simbolizar, de comunicar as coisas reais e imaginárias" (Godelier 1996: 38). Lévi-Strauss, claramente, acredita que o simbólico domina o imaginário. Mas, como bem coloca Godelier, "o problema é saber se podemos construir representações mais adequadas desta realidade [social] estabelecendo que o simbólico se sobrepõe ao imaginário ou supondo o contrário. *A nossos olhos, é a perspectiva inversa que se deve adotar*" (: 41, grifo nosso).

Godelier se vê face ao mesmo problema de método que vimos acima: tanto lá quanto aqui a solução é a mesma. Assim, ele argumenta que "as relações de parentesco e de aliança pelo casamento entre as linhagens e os clãs não são suficientes para fazer uma sociedade, quer dizer: uma totalidade unificada *vis-à-vis* ela mesma e o exterior. Para isso são necessárias as relações político-religiosas que integram todos os clãs, todas as gerações e todos os indivíduos num mesmo quadro, numa mesma estrutura" (: 197). Mais do que isso, "todas as realidades subtraídas em princípio da dádiva e da

troca constituem o fundamento ideal e ideológico das relações de poder, das relações político-religiosas que reinam entre os sexos de uma parte, e os clãs de outra, e que são relações de dominação" (: 200).

Em outras palavras, quando os homens estabelecem que foram seres imaginários que os criaram, eles ocultam e invertem a realidade básica e elementar: a de que são eles — os homens — os responsáveis pela criação da sua própria sociedade. O ponto essencial para Godelier é que os mitos são uma explicação da origem que "legitima" a ordem das coisas e, portanto, a dominação de uns sobre os outros.

Um tal mecanismo para ser eficaz deve basear-se na inconsciência dos indivíduos sobre o processo de produção e reprodução social. Assim sendo, o inconsciente — onde para Lévi-Strauss poderíamos encontrar os mecanismos simbólicos elementares que explicariam a sociedade — "intervém, mas como *meio* não como origem, como *instrumento* não como fundamento" (: 241)[2].

Como conseqüência dessa *démarche*, Godelier acaba reproduzindo o mesmo raciocínio circular de Durkheim nas *Formas Elementares da vida religiosa*. A propósito desse último, Serge Tcherkézoff (1996), num texto ainda inédito, sintetiza o ponto: "Se a sociedade é o sagrado, é necessário também o sagrado para fazer (se reproduzir) a sociedade, como dizem todas as análises do autor [Durkheim] a respeito da festa e do ritual em geral".

Assim, no *Enigma da Dádiva*, é *preciso* afirmar que existem objetos que não circulam, senão não é possível fechar a equação, garantir a totalidade. Por um lado, eles *representam* as relações sociais necessárias à reprodução do grupo, o social enfim. Por outro, o social, para continuar a reproduzir-se — e, portanto, para que os homens continuem a dar, receber e retribuir —, *precisa* da existência dos objetos sagrados, do imaginário.

2. Vê-se que o inconsciente para Godelier "ultrapassa em muito as estruturas inconscientes *do pensamento*" (: 241). Ele, inclusive, argumenta que nos objetos sagrados operaria um processo semelhante ao fetichismo da mercadoria estudado por Marx no *Capital*. Assim, "Ao fetichismo dos objetos dos dons corresponde o fetichismo das mercadorias; e ao fetichismo dos objetos sagrados, o do dinheiro funcionando como capital, como valor dotado do poder de criar mais valor a partir dele mesmo, como o dinheiro capaz de criar dinheiro" (: 98).

Contudo, Godelier nos diz que os duplos imaginários dos homens *deram* a eles suas leis, costumes, sua civilização enfim, ou seja, que os homens trocaram com os deuses essas "coisas". Mas, para Godelier, isso é uma perspectiva imaginária da realidade. Somente assim, ele pode continuar sustentando que na sociedade há objetos que são trocados e outros que não o são, afirmação que equivale ao princípio de método segundo o qual o imaginário domina o simbólico, a comunicação e, portanto, a troca.

Voltemos por um instante à solução maussiana para olhar o *hau* por um outro ângulo. Ao aceitá-lo como explicação da terceira obrigação, Mauss — por assim dizer — declina, desiste de uma explicação baseada nas suas próprias categorias de homem ocidental, é como se ele dissesse: não vou mais além. Neste sentido, Mauss transige com a opacidade do pensamento, das categorias nativas.

A solução de Lévi-Strauss para o impasse é bem conhecida de todos: somente no inconsciente é possível transcender as categorias do observador e do observado, utilizar "um sistema de referência fundado sobre a experiência etnográfica e que seja independente simultaneamente do observador e do seu objeto" (Lévi-Strauss 1958: 397).

Uma outra maneira de colocar os dilemas metodológicos da solução godeliana é, justamente, percebê-la dentro da tensão entre particularidade e universalidade. Godelier recusa o inconsciente como algo que possa, de alguma maneira, construir o imaginário e, portanto, um sistema de referência que pudesse operar para além dos sistemas particulares. Ele adota a perspectiva exatamente contrária: a de que o imaginário, as categorias particulares de uma sociedade qualquer se sobrepõem ao inconsciente. Se ele parasse aqui sua análise, então teria apenas chegado ao particular, a maneira como cada sociedade se pensa como totalidade.

Para ultrapassar o particular ao qual suas escolhas metodológicas o levaram, sobra a Godelier reduzir essa "relação com as origens" ao sociológico, a dois componentes fundamentais desse: por um lado o fato universal de que a sociedade — qualquer que seja ela — deve se reproduzir e se produzir ao longo do tempo; e, por outro, um ordenamento social que gera a desigualdade deve *necessariamente* ter o consentimento de todos — cuja generalidade, pelo menos nos sistemas de prestações totais agonísticos, parece bem enfatizada pelo autor.

É preciso perguntar se, ao reduzir as categorias nativas ao sociológico, Godelier não teria caído num erro simétrico ao de Mauss, o de tornar *opacos* elementos fundamentais da realidade nativa: justamente o caso da troca entre homens e deuses. Ou, o que dá na mesma, se ele não teria fugido da "mistificação" das categorias nativas, o erro maussiano segundo Lévi-Strauss, para cair num outro: o da mistificação das nossas próprias categorias ocidentais.

De qualquer forma, Godelier chama atenção para um dado importante: a existência nestas sociedades de um certo tipo de desigualdades que nós — ocidentais — chamaríamos de dominação. Todo problema talvez resida aí. Será que este mecanismo imaginário é o resultado de relações de dominação existentes nas sociedades primitivas, solução para qual, aliás, tende nosso pensamento? É possível comparar as formulações godelianas com um texto de Michel Gauchet que, embora examine o mesmo mecanismo, chega a conclusões diametralmente opostas.

Gauchet utiliza o mesmo dado etnográfico de Godelier: "[O discurso religioso] nega rigorosamente [...] e apaga todo traço da intervenção transformadora dos homens no ordenamento da sua comunidade. São os ancestrais, os heróis dos tempos de origem, os deuses, mas jamais homens como nós, que criaram, decidiram transformaram o mundo onde nós vivemos e a maneira pela qual vivemos" (Gauchet 1977: 18).

Ou, como diz Lévi-Strauss, num trecho citado fragmentariamente pelo próprio Gauchet, "a fidelidade teimosa a um passado conhecido como modelo intemporal [...] exprime *um partido* adotado *consciente ou inconscientemente*, cujo caráter sistemático é atestado, no mundo inteiro, por essa justificação incansavelmente repetida de cada técnica, cada regra e cada costume por um argumento único: os ancestrais nos ensinaram [...] esta ancestralidade é posta no absoluto, pois ela remonta à origem do mundo" (Lévi-Strauss 1962: 313, grifo nosso).

Este é exatamente o ponto sobre o qual se debruça Gauchet: a "coerência sistemática" pela qual o discurso religioso retira a possibilidade dos homens de alterar a "ordem geral das coisas". Ou, dizendo de outra forma, saber porque os homens se vêem universalmente em débito, como se eles devessem o "sentido" de sua existência, da sua sociedade a outra coisa que estivesse para além deles.

Contra essa perspectiva "religiosa" da sociedade, Gauchet lança mão de um exemplo que pela sua simplicidade não posso deixar de repetir. É bastante evidente que a invenção da agricultura (mas não só ela) exigiu enorme esforço, um esforço intencionalmente dirigido, com o objetivo de dominar tecnicamente todas as fases de um empreendimento dessa natureza que, ao contrário do que poderia sugerir nossa ignorância, não foi nada fácil: era preciso selecionar os vegetais mais apropriados ao consumo e controlar o seu ciclo, aprender a manusear o solo, desenvolver o preparo dos alimentos etc. Mas o ponto é que a invenção da agricultura "testemunha de que os indivíduos na sociedade primitiva fazem exatamente o contrário do que eles dizem fazer, a saber: que eles não param de inventar, de transformar o seu mundo" (Gauchet 1977: 34).

Contudo, longe de levar ao reconhecimento, mesmo mínimo, da possibilidade dos homens de intervir na história, a agricultura surge para o imaginário dessa sociedades como algo que os deuses ensinaram. "Nem traço de ruptura, sobretudo nem traço de uma ação dos homens que tivesse influenciado a definição do universo onde eles vivem" (: 35). Isso, argumenta Gauchet, só pode ser o resultado de uma ação deliberada no sentido de apagar da memória coletiva qualquer traço de que a sociedade seja o resultado da ação humana. "Esquecimento intencional" que, como toda etnografia aponta, se constitui a partir de duas separações: a ação dos homens *transforma-se* na ação dos deuses que *se realiza* num tempo inacessível.

O problema é saber o porquê. A solução de Gauchet é belíssima, ele escreve:

> *A origem é política.* Ela é a tela entre a sociedade e ela mesma que a previne de se pensar como obra de seus membros. Partido tomado pela alienação sem dúvida, mas que testemunha uma apreciação justa do preço que se paga pela verdade. Se fosse necessário reconhecer o direito da sociedade de se modificar, o custo seria a indivisão entre os homens: lá reside a filosofia secreta da escolha pela ilusão. O poder da sociedade sobre ela mesma não acaba sem o poder de um sobre a sociedade. Mais vale, nestas condições, a ditadura da origem que a submissão do homem ao homem [: 35].

A tese de Gauchet é em tudo — exceto talvez na etnografia — inversa à de Godelier: ao invés de uma relação com o tempo de origem que justifica uma situação de dominação, temos uma "decisão" política consubstanciada por um processo permanente de alienação, cujo objetivo é garantir a

igualdade entre os homens. Gauchet — é bem verdade —escreve de uma perspectiva um pouco diferente da de Godelier, qual seja: a das "sociedades contra o estado", na expressão maravilhosa cunhada por Pierre Clastres. Mas isso não altera o argumento.

Parece bem demonstrado que, etnograficamente, encontramos sociedades que se encaixam tanto no contexto de Gauchet quanto no de Godelier, quer dizer: o que poderíamos denominar, segundo nossas categorias ocidentais, "sociedades de dominação" e "sociedades de igualdade". Porém, em ambas, encontramos o funcionamento do mesmo mecanismo, em todas elas foram sempre os deuses que inventaram os homens. A conclusão é inevitável: se ele serve tanto para perpetuar a dominação quanto para garantir a igualdade, então nem a dominação nem a igualdade podem ser suas causas; mas apenas, conseqüências possíveis.

Ora, tendo em vista a variação de todo resto, o mecanismo pelo qual se constrói o sagrado, pelo qual os homens continuamente apagam da sua memória o fato de que a sociedade é produto da sua ação (é difícil não dar razão a Gauchet neste ponto), só pode ser derivado da sua capacidade humana para o pensamento simbólico, para comunicação: o único ponto que permanece constante.

Mas, por outro lado, é impossível não concordar com Godelier, com a crítica de que a redução simbólica de Lévi-Strauss esvaziou a teoria do sagrado de Dukheim e Mauss. O fato inescapável é: a formulação lévi-straussiana não consegue explicar porque foram os deuses que nos deram aquilo que somos.

4. Uma (re)interpretação simbólica do social

A questão toda pode ser resumida numa palavra: será que Lévi-Strauss estava correto na sua intuição mais profunda? A sociedade seria redutível ao modelo da linguagem, da comunicação? Talvez não seja possível responder peremptoriamente estas perguntas. Mas podemos desenvolver a questão numa outra direção, noutros termos: por que os homens precisariam dos deuses para se comunicar? Qual é a necessidade, do ponto de vista de uma teoria da comunicação, que o fundamento do processo comunicativo esteja para além dos homens?

Supondo que a intuição esteja correta, que o modelo da linguagem pode nos fornecer interpretações mais adequadas da realidade social, então é possível dirigir a Lévi-Strauss as mesmas palavras que esse dirige a Mauss — parafraseá-lo, dizendo: deve haver em qualquer parte uma passagem decisiva que *Lévi-Strauss* não transpôs.

A tese de Lévi-Strauss, como vimos, é, no fundo, muito simples. A *troca é o fenômeno primitivo onde a terceira obrigação é um dado imediato.* Isso deriva do fato de que a troca é uma forma de comunicação; e, portanto, a coisa trocada um elemento do diálogo. O resultado é que a sua natureza é passar de um para o outro. Portanto, a quem ela "pertence" é uma situação derivada do seu caráter relacional inicial.

Contudo, há nesta equação pessoas que trocam, o "um" e o "outro". Eles são a princípio iguais, tanto que a relação pode ser invertida que não se modifica: na perspectiva inversa, o "outro" é o "eu"; e o "eu", o "outro". A conseqüência é fundamental: os indivíduos, neste caso, se definem por caracteres que lhe são próprios, vale dizer: suas características não são derivadas de nenhuma relação anterior. Como diria Tcherkézoff, "continua-se, portanto, com uma lógica substancialista: identidade na natureza dos elementos. A questão das relações entre os elementos intervém apenas depois" (1993: 146).

A conclusão disso tudo é imediata: seria possível fazer à teoria da comunicação de Lévi-Strauss a mesma crítica que ele fez a Mauss: ela não leva seus princípios, seu método às últimas conseqüências. As três obrigações por si só não formavam o todo por si só, e, em conseqüência argumenta Lévi-Strauss, Mauss teve de juntar uma quantidade suplementar, um "cimento místico" — o *hau*. Mas, por uma dessas voltas tão comuns nas grandes teorias, Lévi-Strauss, num outro nível, repete o mesmo erro: o "eu" e o "outro" não são suficientes para formar um todo. Como resultado, aqui também foi preciso utilizar uma quantidade suplementar: um "cimento simbólico".

Não é à toa que a "Introdução à Obra de Marcel Mauss" deriva para a relação entre o significante e o significado, para as teses polêmicas do big-bang da linguagem, para o significante flutuante. Os motivos desse desvio parecem agora um pouco mais claros. A relação entre o significante e o significado não depende de nenhuma característica intrínseca aos elementos que a compõem.

Ao contrário, ela *precede* e *constrange* as combinações particulares e historicamente específicas entre os elementos e suas substâncias.

Se fôssemos levar os princípios do método maussiano a sério, seria o caso de inverter o argumento: não é a troca que preexiste ao todo, mas o todo que deve, necessariamente, ser anterior à troca. Mas qual a relação de tudo isso com a teoria da comunicação? Por sorte temos a sugestão etnográfica do doutorado de Patrick Menget (1977) sobre os txicão do Alto Xingu — aliás, orientado pelo próprio Lévi-Strauss.

Uma população minúscula (56 em 1967 e não mais do que 200 em tempos mais felizes) e uma regra de filiação cognática trazem o seguinte problema: o de estabelecer as distinções indispensáveis entre não parentes, para uma população onde todos eram, virtualmente, parentes entre si. Embora com a contribuição de outros mecanismos como a aliança, são as regras de nominação — os nomes que o indivíduo recebe de sua parentela bilateral — que estabelecem as oposições de grau e distância necessárias ao funcionamento do sistema. Nestes termos, a nominação transmite uma "possibilidade de aliança" (*possibilité d'alliance*) (: 231-2) por um lado; por outro, estabelece "as diferenças necessárias à comunicação inter-individual" (: 265).

A sugestão é bastante clara: a aliança e, conseqüentemente, a troca necessitam de um sistema de diferenças, ou melhor, de um sistema que *crie* diferenças. Empiricamente, um tal sistema consubstancia-se num código, numa regra, a brilhante intuição que Godelier descartou em favor de uma teoria universal dos direitos de propriedade. Mas o que tudo isso tem a ver com o sagrado? Paradoxalmente, o elo que nos falta — entre a necessidade da diferença e o sagrado — é muito anterior ao problema com o qual nos debatemos, encontramo-lo num trecho genial de Hertz:

> As duas metades — ou fratrias — que constituem a tribo se opõem reciprocamente como sagrado e profano. Tudo o que se encontra no interior de minha fratria é sagrado e me é interdito [...] Ao contrário, a metade oposta é, para mim, profana [...] Dado o caráter religioso do qual a comunidade primitiva se sente investida, a vida social tem por condição necessária a existência, na mesma tribo, de um facção oposta e complementar, que possa livremente assumir as funções interditas aos membros do primeiro grupo [Hertz 1970: 90].

Embora a "evolução social" substitua essa dualidade reversível por uma organização mais complexa, com uma variada gama de posições sociais, "O princípio que distribui aos homens sua posição e sua função continuou o mesmo: a polaridade social é sempre um reflexo e uma conseqüência da polaridade religiosa" (: 90).

Ou seja: para Hertz, a relação entre o sagrado e o profano é a regra articuladora das diferenças *necessárias* para a existência da sociedade ou, nos nossos termos, da troca. Uma relação que não se define por nenhuma substância dos elementos que a compõem, mas por um complexo conjunto de imbricações (vide Tcherkezóff 1983: 14 e 1996: cap. 1 "L'opposition sacré-profane"). Desde então — é preciso admitir —, a teoria antropológica avançou muito na direção proposta por Hertz. Hoje, já é possível colocar o problema de outra forma, mais apropriada aos nossos propósitos, a partir de duas idéias de Dumont.

A primeira delas é a da hierarquia. De um ponto de vista mais formal, o que Dumont chama de hierarquia — ou englobamento — é a relação de um todo (ou um conjunto) com um dos elementos que o compõem. Numa perspectiva mais empírica, é uma relação entre duas idéias, onde "as idéias 'superiores' contradizem e incluem as 'inferiores'" (Dumont 1985: 259), onde, portanto, "a totalidade preexiste e não há substância" (Dumont 1995: 401). Isso quer dizer que o princípio da união entre os elementos (as partes) "*está fora, para além deles e, como tal, os hierarquiza necessariamente um em relação ao outro*" (: 398).

A hierarquia implica *num princípio de gradação dos elementos em relação ao conjunto* (Dumont 1995: viii): o exemplo de que se utiliza Dumont é o da Grande Cadeia do Ser, onde o "mundo é apresentado como uma série contínua de seres, do maior ao menor"; em outras palavras, "a Grande Cadeia do Ser apresenta-se como uma forma na qual as *diferenças são reconhecidas*, sem deixarem de estar subordinadas à unidade e englobadas nela" (Dumont 1985: 263-4, grifo nosso).

A segunda idéia é decorrência da primeira, o motivo para separá-las em breve se esclarece. Dumont desenvolve essa segunda idéia principalmente na comparação entre os sistemas tradicionais (particularmente o caso da Índia) e o sistema moderno (especialmente o caso dos Estados Unidos). Ele caracteriza os dois casos como opostos entre si, no que tange a *organização dos valores*. Enquanto na sociedade tradicional idéia do todo engloba a da

parte (o indivíduo), na sociedade moderna a relação é inversa: imagina-se que idéia da parte (o indivíduo) engloba a do todo.

Nosso interesse é o resultado do valor da igualdade (próprio das sociedades modernas e decorrente do seu sistema de valores) para o funcionamento do sistema social de um ponto de vista mais geral. Assim, em nossa sociedade moderna, os homens iguais são *idealmente* como mônadas, isoladas, independentes, dotados de uma vontade arbitrária, que se bastam a si próprios. Em outras palavras, *a igualdade nos separa*, idéia tão bem exemplificada pela doutrina americana das relações interraciais: "separados mas iguais" (Dumont 1985: 276-7). Por outro lado, numa sociedade tradicional, as idéias estão de acordo com a "ordem das coisas", ao indivíduo nada melhor do que inserir-se conscientemente nela (: 271); como o sistema de castas, onde, ao contrário do nosso sistema moderno, o valor maior está na interdependência dos homens. Em resumo, a *hierarquia integra* em relação aos valores, *unifica* na ordem universal (Dumont 1975: 16-31).

E se as idéias de Dumont não fossem aplicáveis apenas à configuração mais geral do sistema de idéias e valores em curso num determinado meio social, à ideologia em suma, mas fossem propriedades lógicas da comunicação — ou melhor — da sua possibilidade? Neste caso, seria preciso inverter a ordem do pensamento dumontiano.

As sociedades humanas estariam defronte a uma alternativa: ou bem a igualdade entre todos cujo resultado seria a sua inevitável separação; ou bem uma ordem de precedência lógica, onde uns vem primeiro que outros, o que significa ordenar as suas diferenças, integrando-as numa totalidade não apenas dos homens, mas também das outras coisas que compõem o universo.

No primeiro caso — e não por acaso —, estaríamos próximos da ficção rousseauniana do estado da natureza: um estado que, segundo Rousseau, não existe, não existirá e provavelmente nunca existiu, mas sem o qual não podemos ter a noção do justo. Errando pelas florestas, sem indústria, sem sociedade, sem qualquer necessidade de seu semelhante, bastando a si próprio, tal era a vida do homem natural, para Rousseau, o homem no *grau zero de sociabilidade,* onde todos eram, por definição e pela natureza, iguais entre si.

No segundo caso, o custo da comunicação, da troca é uma ordem de precedência lógica que *cria* e *organiza* as diferenças entre os homens. Mas

mais importante para o nosso problema: para tanto é necessária uma regra a partir da qual possa se organizar o conjunto que, em decorrência das propriedades lógicas que examinamos atrás, não pode ser um dos seus elementos dotado de substância e realidade histórica, *mas, ao contrário, tem de estar fora, para além do conjunto.* Eis, do ponto de vista de uma teoria da comunicação, a *necessidade* do sagrado: uma regra que institui diferença e, portanto, a possibilidade da comunicação entre os homens.

Contudo, isso não explica porque os homens tem, continuamente, de "esquecer" sua capacidade de criação, de transformação do mundo, no limite "esquecer" que foram eles que criaram a sua sociedade. A resposta não parece distante: admitir que os homens podem transformar essa ordem, implica em trazer a regra para dentro desse universo de troca, significa dar-lhe uma substância, retirar do sagrado o seu papel organizador da realidade social, coisa que apenas nossa sociedade moderna muito recentemente conseguiu.

Mais do que isso, dar a essa regra uma dimensão histórica — quer dizer: uma história fatual, humana e não colocada no absoluto, como bem aponta Lévi-Strauss — implica no reconhecimento da capacidade humana de criar e alterá-la. Todavia, como uma propriedade humana, ela, por definição, pertence a todos os homens e, portanto, tem como conseqüência um sentido muito particular de igualdade.

Vê-se também que essas sociedades estão em permanente estado de contradição, pois, obviamente, são os homens que criaram e inventaram os deuses e não o contrário. E aqui entra a sua dimensão propriamente política, não "política" no sentido individualista, da negociação do conflito gerado pelo interesse pessoal, individual; mas no sentido do conflito permanente entre a "ordem das coisas" e a capacidade humana fundamental de transgredi-la. É por essa razão que o circuito de trocas entre os homens e os deuses não pode permanecer fechado, contido, restrito ao tempo de origem. É por isso também que os deuses têm sempre algo para dar. A questão toda não é negar o caráter político do fato religioso, enfatizado tanto por Godelier quanto por Gauchet, mas recuperá-lo dentro de outra perspectiva: não como *fundamento*, mas como *decorrência* da capacidade humana fundamental para o pensamento simbólico.

Mas resta um problema, uma questão em aberto: por que os homens representam a instituição dessa regra como *uma relação de troca* com os deuses? Talvez porque a troca seja a forma mais "primitiva" de comunicação.

Mas isso não significa que o objeto da troca assuma o papel de um significante saussuriano que, para existir, precisa inserir-se num sistema. Seria muito mais apropriado considerá-lo um *representamen* peirciano: algo que representa alguma coisa para alguém (Peirce 1955: 99).

Para que objetos possam exercer um *papel* na organização da sociedade, para que eles tenham uma relevância social, é preciso incorporar uma quantidade *simbólica* que não pertence à sua natureza individual, mas lhe é dada pela sociedade. Para tanto, eles devem, *necessariamente,* passar pelo circuito das coisas que *significam* algo, e não há alternativa senão a troca.

De forma semelhante, a regra, para passar de fato individual de uma escolha mais ou menos arbitrária e transformar-se numa constante social, deve seguir o mesmo caminho. Com uma diferença: a regra já é — ela mesma — simbólica, mas é justamente essa diferença que explica o caráter sobre humano que ela adquire.

Ao passar pela troca, a regra também adquire uma quantidade simbólica suplementar. O resultado é que esse suplemento simbólico a retira do mundo dos homens, a leva para além do conjunto, apagando, alienando sua origem humana. E, como essa é uma troca por definição impossível de retribuir, é bastante evidente que a *necessidade* de trocar a regra cria os deuses, seres diferentes de nós aos quais devemos tudo.

O resultado é uma *dívida de sentido* que, por um lado, estabelece uma prioridade lógica fundamental entre o universo da regra e o universo dos homens, mas, por outro, fixa o *dever* da obediência à ordem das coisas, a necessidade de se adaptar a ela, de se inserir nesse universo de relação.

Por fim, é possível observar que uma das propriedades do *representamen* é, justamente, a de conter múltiplas camadas de significado. Daí adviria o caráter sintético da dádiva, para o qual Mauss já chamava atenção. Godelier reformula o argumento, afirmando que o objeto trocado possui duas naturezas distintas: a sagrada (o todo) e a profana (a pessoa); acredito que ele tem razão. Mas é possível dizê-lo de outra maneira: o objeto trocado representa, incorpora a regra de precedência válida naquela sociedade, mas também representa as pessoas que trocam. Assim a troca pode unir duas ordens absolutamente distintas: o todo e a parte ou, numa perspectiva mais abrangente, a regra e a história.

E, como elemento do diálogo, a quem a coisa pertence é uma condição derivada do seu caráter relacional inicial, destinada, portanto, pela sua

natureza, a passar de um para o outro. Talvez, no final das contas, Lévi-Strauss estivesse correto...

Agradecimentos

Uma parte substancial dos textos utilizados foram conseguidos graças ao empenho de Cristina Patriota de Moura e Christine Chaves. Agradeço a Piero Camargo Leirner pelas sugestões sempre pertinentes. Meus especiais agradecimentos ao professor Luiz Tarlei de Aragão que me emprestou gentilmente os orginais de Serge Tcherkezóff e leu criticamente os originais. O professor Julio Cezar Melatti revisou o texto. A todos eles, mais uma vez, obrigado. Evidentemente, todos os erros porventura cometidos são de minha inteira responsabilidade.

BIBLIOGRAFIA

DUMONT, Louis. 1975. *La Civilisation Indienne et Nous*. Paris: Armand Colin.

______. 1985 [1983]. *O Individualismo — Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

______. 1995 [1966]. *Hommo hierarchicus — Le Système des Castes et ses Implications*. Paris: Gallimard.

GAUCHET, Marcel. 1977. La Dette du Sens et les Racines de l'État — Politique de la Religion Primitive. *Libre* 326 (2): 5-43.

HERTZ, Robert. 1970 [1928]. "La Prééminence de la Main Droite — Étude sur la Polarité Religieuse". Em *Sociologie Religieuse et Folklore*. Paris: Presses Universitaires de France.

HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel. 1899. Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice. *L'Année Sociologique* 2: 29-138.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. *Antropologie Structurale*. Paris: Plon.

______. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.

______. 1968 [1950]. "Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss. Em *Sociologie et Anthropologie* (Marcel Mauss). 4ª edição. Paris: Presses Universitaires de France. pp. ix-lii.

MAUSS, Marcel. 1968 [1923-4]. Essai sur le Don — Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés Archaïques. *Sociologie et Anthropologie*. 4ª edição. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 143-279.

MENGET, Patrick. 1977. *Au Nom des Autres: Classification des Relation Sociales chez les Txicão du Haut-Xingu (Brésil)*. Thèse de 3ème cycle. Nanterre: Université de Paris X. Mimeo.

PEIRCE, Charles Sanders. 1955. Logic as Semiotic: The Theory of Signs. Em *Philosophical Writings of Peirce, selected and edited with an introduction by Fustus Buchler*. New York: Dover Publications, Inc. pp.: 98-119.

TCHERKÉZOFF, Serge. 1983. *Le Roi Nyamwezi, la Droite et la Gauche — Révision Comparative des Classifications Dualistes*. Cambridge University Press & Maison des Sciences de l'Homme.

______. 1993. L'*Individualisme* chez Louis Dumont et l'Anthropologie des Idéologies Globales — Genèse du Point de Vue Comparatif (I[re] partie). *Anthropologie et Sociétes* 17 (3): 141-58.

______. 1996. *L'Anthropologie des Distinctions — Gauche/Droite, Féminin/Masculin, Sacré/Profane...* Mimeo.